

Monsieur Jean-Claude Schmitt

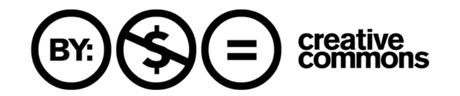
Le suicide au Moyen Âge

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 31e année, N. 1, 1976. pp. 3-28.

Abstract

Studies on suicide number into the thousands, but among these works the perspective of the historian is almost entirely lacking. This essay deals with suicide in feudal society even before the appearance of the word itself. Suicide, at that time, was considered a kind of homicide, a murder of oneself, and resulted in damnation. Despite certain common elements of behavior, it was a reality quite different from today's suicide. A study of approximately fifty concrete cases of suicide permits us, over and above the distinction made at the time between the suicide of a madman and deliberate suicide, to define suicide as a social behavior, consumating a break between the individual and the group. The dynamic treatment of the home-space by the person committing suicide and by the collectivity during the ritual punishment of the corpse, emphasizes this particular sense of suicide as break. The Church condemned suicide, but even more tried to obstruct or prevent the act through the intervention of the confessor. In the courtly romances, situated on the border between nature and culture, one of the functions of the hermit was to help the desperate hero rejoin the living.

doi : 10.3406/ahess.1976.293698



AUTOUR DE LA MORT

LE SUICIDE AU MOYEN AGE

Qu'il y ait des choses pour lesquelles l'homme a, ou peut avoir, plus d'aversion que pour la mort, l'existence du suicide le montre à l'évidence (Bernard Mandeville, *La Fable des Abeilles,* 1714, trad. L. et P. Carrive, Paris, 1974, p. 162).

En posant ici la question du suicide, nous voudrions éviter de donner l'illusion qu'en juxtaposant toutes les morts possibles, nous viendrons à bout de tous les problèmes relatifs à la mort [1]. En fait, comme Marcel Mauss l'avait bien vu, nous ne pouvons pas préjuger des rapports entre les différents types de mort dans une société donnée [2]. Nous ne pouvons pas non plus postuler que le suicide n'est qu'un type particulier de mort, alors que la mort en général peut sembler trouver son origine dans un acte de volonté équivalant à une conduite suicidaire : le péché du premier homme passe pour être à l'origine de la mort, dans bien des mythologies, et pas seulement dans la pensée chrétienne [3]. Un péché « mortel » allie précisément la Mort à un acte de volonté. Enfin comment le Fils de Dieu, dont la volonté était sans limite, aurait-il pu mourir sans l'avoir profondément voulu ? La question a été posée par saint Thomas d'Aquin [4].

Autant de remarques qui, à défaut d'éclaircir le problème, soulignent s'il en est besoin son importance et sa complexité ; car si ce problème est peu familier aux historiens, la bibliographie du sujet est lourde de milliers de titres, écrits par les sociologues, depuis Durkheim [5] et Halbwachs [6], par les psychiatres et les psychologues [7], par les ethnologues [8] et par les folkloristes [9]. En face, la pauvreté de la réflexion historiographique sur le sujet ne laisse pas de surprendre [10], exception faite peut-être de l'histoire de l'antiquité romaine [11]. En ce qui concerne les études médiévales, Marc Bloch avait bien attiré l'attention sur le problème du suicide, « symptôme social » [12]. Mais avant comme après lui, trois voies seulement, et toutes trois limitées, ont été empruntées : tout d'abord, l'étude des attitudes à l'égard du suicide, inaugurée jadis par Félix Bourquelot [13], et reprise dans un cadre chronologique plus vaste et surtout avec infiniment plus de qualités, dans une perspective d'histoire de la morale, par Albert Bayet [14].

Mais *Le suicide et la morale* est borné dans son propos, contestable dans ses conclusions (quand il est affirmé que les périodes de plus grande sévérité à l'égard du suicide, telle l'époque médiévale, sont celles de l'émergence du « populaire et de l'ignorance », à laquelle l'Église du Moyen Age serait restée étrangère), et enfin vicié dans son principe car l'auteur pose a priori l'existence d'*un* suicide en tous lieux et en tous temps, par rapport auquel ne changeraient que les attitudes morales des contemporains. Ces changements d'attitudes ne sont rien à côté de l'essentiel : quand nous parlons du suicide au Moyen Age et aujourd'hui, parlons-nous de la même chose ? La deuxième voie d'approche ne cherche pas à dissimuler ses limites : c'est celle des juristes qui déclarent ne vouloir s'attacher qu'aux formes juridiques des peines infligées aux cadavres, et de la confiscation des biens [15]. La troisième voie est celle de l'histoire étroitement littéraire [16].

Pour notre part, espérant montrer que nous ne sommes pas nécessairement condamné, s'agissant du Moyen Age, à n'appréhender que les attitudes à l'égard du suicide, nous porterons surtout notre attention sur l'acte même par lequel certaines personnes se sont tuées à cette époque. Nous avons réuni à cette fin une cinquantaine de cas de suicides du XIII[e] au début du XVI[e] siècle, mentionnés pour la plupart dans les registres des justices parisiennes, dans des lettres de rémission, des chroniques parfois. Cette documentation de base sera confrontée aux témoignages de la littérature, des *exempla,* des textes normatifs, de l'iconographie religieuse, mais seulement lorsque le recours à ces types de documents sera indispensable à l'interprétation des cas concrets de suicide [17].

I. Du côté du diable

Le mot « suicide » n'existait pas au Moyen Age. Il n'est apparu qu'aux XVII[e]-XVIII[e] siècles — en France en 1734 exactement [18], après avoir été utilisé dès le siècle précédent par les philosophes anglais, et aussi sous la forme d'un néologisme latin, *suicidium,* par les casuistes [19]. L'invention du mot est liée, à l'aube de la révolution industrielle, à la remise en cause des attitudes traditionnelles à l'égard du suicide : à la valorisation de la volonté individuelle, à l'abandon de l'idée de crime contre soi-même [20].

Le Moyen Age n'employait pas un mot, mais des périphrases diverses : « être homicide de soi-même », « s'occir soi-même », « se meurtrir »... Toutes définissaient un homicide dont l'auteur était en même temps la victime. Mais assurément, le suicidé était considéré avant tout comme l'auteur d'un crime, non comme sa victime. Or un homicide au Moyen Age n'était pas l'équivalent d'un homicide aujourd'hui : pour son auteur, et même, en dehors des cas de suicide, pour la victime (cas de « mort subite »), il était une terrifiante option sur l'au-delà. Ainsi en allait-il en particulier du suicide.

Le maître-mot du suicide médiéval était « désespoir ». Ce mot s'est conservé jusqu'à aujourd'hui dans notre langue : pour parler d'un suicidé nous parlons toujours d'un désespéré, mais le désespoir désigne pour nous un état psychologique. Rien de comparable au Moyen Age : la *Desperatio* n'était ni un sentiment, ni un état psychique, mais un Vice, le doute de la miséricorde divine, la conviction de ne pouvoir être sauvé, voire déjà le péché mortel en acte puisque la « désespérance » pouvait désigner aussi bien la cause immédiate du suicide que

le suicide lui-même. A en juger par les actes de la pratique, le suicide apparaissait bien comme la victoire du diable, dont les tentations s'étaient insinuées dans l'âme au défaut de l' « espérance ». La « temptation de l'ennemi » n'était pas une simple formule : pour celui qui allait se suicider, le diable était matériellement présent, guidant sa main ou le poussant dans le puits [21]. Et l'accomplissement du suicide marquait le triomphe des puissances du Mal : à la fin du Moyen Age, épidémie de suicides et pullulement des sorcières étaient liés, à la fois signes et raisons d'une perturbation générale de l'ordre de la nature [22].

Dans ces représentations, quelle était la part de l'enseignement de l'Église, quelle était la part de terreurs sans âge ? Il est bien difficile de répondre. Mais il est sûr que ces représentations n'empêchèrent pas le suicide.

II. Une cinquantaine de cas de suicide

Un échantillon de 54 cas de suicide, restreint et hétérogène, ne saurait se prêter aux traitements statistiques élaborés par les sociologues. Il est vain, en particulier, d'espérer connaître le taux de fréquence des suicides pour une population donnée, ou la place du suicide parmi les causes de décès. Les seuls chiffres que nous nous risquons à avancer concernent la répartition des cas selon les sexes et les moyens utilisés :

	moyens utilisés					
	pendaison (P)	*noyade (N)*	*couteau (C)*	*chute/fenêtre (F)*	*?*	*totaux*
	—	—	—	—	—	—
suicides masculins	24	8	5	3	1	41
suicides féminins	8	4	0	1	0	13
TOTAUX	32	12	5	4	1	54

Ce tableau fait apparaître : 1. que les personnes des deux sexes se suicidaient, mais que les hommes étaient au moins trois fois plus nombreux que les femmes ; 2. que la pendaison était de loin le moyen le plus utilisé (60 %), suivie par la noyade (22 %), tout particulièrement pour les femmes qui devaient recourir moins souvent que les hommes au couteau, ou même à la chute par la fenêtre.

Nous ne pouvons que constater la similitude de ces données avec celles qui concernent la France d'aujourd'hui [23]. Cette similitude est d'autant plus remarquable que les chiffres avancés concernant certaines sociétés étrangères à la civilisation occidentale sont au contraire entièrement différents [24]. Mais à supposer qu'un certain nombre de traits importants des conduites suicidaires se soient maintenus à travers les siècles, cela ne prouverait pas que la signification vécue de ces conduites n'ait pas complètement changé dans l'intervalle.

III. Suicide et groupes sociaux

Une sociologie du suicide médiéval supposerait que la fréquence relative des suicides dans chaque groupe social puisse être établie. Mais les documents dont nous disposons ne mentionnent le statut social ou l'activité « professionnelle » du suicidé que dans 31 cas sur 54. Par ailleurs, il est à peu près certain que ces documents ont ignoré le plus souvent les suicides d'individus situés soit au plus haut, soit au plus bas de l'échelle sociale.

En effet, le but de ces décisions de justice, et des lettres de rémission qui leur faisaient suite quand elles étaient contestées, était pour l'essentiel de statuer sur le devenir des biens du suicidé. Ordinairement le détenteur de la justice du lieu, le roi parfois, confisquait au moins les biens meubles ; d'où pour lui l'intérêt de ces sentences, et, pour corollaire, l'attention portée de préférence, sinon exclusivement, aux suicidés laissant un héritage.

Sur 31 cas, seuls 4 paysans, dont un « homme de corps » sont explicitement mentionnés en tant que tels. Mais de nombreux cas indéterminés devaient en fait concerner des paysans. La précision est plus grande dans les cas de suicide en ville, signe d'une division du travail accrue. Les suicides de douze maîtres de métier, mais de deux compagnons seulement, sont cités : très nettement, la richesse de la documentation épouse ici les degrés de la fortune. Sur ces 31 cas précis, 6 hommes d'Église : la proportion est loin d'être négligeable, forcée sans doute par le scandale de tels suicides qui attiraient particulièrement l'attention. Au plus haut niveau de la hiérarchie ecclésiastique, l'on observe le cas d'un chanoine de Rouen ; au plus haut niveau de la société laïque, celui d'un *stettmeister* de Strasbourg et celui d'un conseiller au Parlement de Paris [25].

Paysans	4	dont	1 homme de corps
			1 fermier
Officiers seigneuriaux	2	dont	1 maire
			1 ancien prévôt
Artisans Maîtres	12	dont	2 boulangers
			1 boucher
			1 pâtissier
			1 drapier et chaussetier
			1 brodeur
			1 pelletier
			1 cordier
			1 chaudronnier
			1 couvreur
			1 hôtellier
			1 peintre-imagier
Compagnons	2		
Maître d'école	1		
Hommes de loi	2	dont	1 notaire
			1 avocat
Notables	2	dont	1 *stettmeister*
			1 conseiller au Parlement
Hommes d'Église	6	dont	1 clerc
			1 moine
			1 prêtre
			1 prieur
			1 chanoine
			1 « évêque »

Assurément, les plus pauvres devaient se suicider sans laisser de trace. Mais par ailleurs aucun noble n'apparaît dans cette liste. Cette absence contraste violemment avec l'abondance des tentations suicidaires, et parfois même des suicides attribués dans la littérature à des membres de l'aristocratie. Les suicides de nobles ne sont pas exclus, mais ils devaient échapper aux décisions communes de justice qui constituent la base de notre documentation. Il faut penser aussi que dans l'exercice même de la violence, au tournoi ou à la guerre, le noble pouvait sans difficulté adopter une conduite suicidaire conforme à son état [26].

IV. Le suicide des fous

Les distinctions que nos documents établissent entre les divers cas de suicide n'obéissent pas à des critères socio-professionnels. La typologie proposée, dictée par la fonction même de ces documents, est très simple : d'une part les suicides de fous, qui échappaient aux sanctions de la justice parce que leurs auteurs « fols et hors de sens », « ne savaient pas ce qu'ils faisaient » ; d'autre part les suicides « de certain propos », « de propos délibéré » qui justifiaient au contraire que des sanctions soient prises.

Sur 54 cas de suicide, 16 (30 %) sont attribués à la folie, ou plus exactement 14 à la « fureur » ou à la « frénésie », et 2 à la « mélancolie de teste ». Deux types de folie suicidaire sont donc distingués, et les descriptions faites par les témoins du comportement de ces fous avant leur suicide permettent dans une certaine mesure de justifier cette distinction à l'aide des critères modernes de la psychiatrie.

Les cas, les plus largement représentés ici, de « frénésie » ou « fureur » nous paraissent correspondre à diverses formes de délires chroniques, hallucinogènes, dus à un déséquilibre caractériel, à l'alcoolisme, ou encore à certaines maladies infectieuses (onirisme terrifiant). Les manifestations en sont souvent spectaculaires, et c'est précisément dans un moment de crise qu'intervient le suicide. Il est souvent précédé de gestes de violence à l'égard de l'entourage, ou plus simplement de reproches adressés, notamment, au conjoint [27].

Les suicides attribués par les psychiatres à de tels délires sont moins nombreux que ceux qui paraissent trouver leur origine dans des psychoses maniaco-dépressives, et en particulier dans la mélancolie. Celle-ci est tenue par les psychiatres pour la principale responsable des tentatives de suicide qu'ils ont à étudier. Comme son nom l'indique, l'abattement en est la principale caractéristique. Souvent l'individu parvient à ses fins en trompant la surveillance de son entourage, grâce à son habileté à donner le change [28]. Dans notre documentation, deux cas seulement — dont un seul est nommé « mélancolie » — nous paraissent, dans certaines limites, répondre à cette définition [29].

La différence sensible que nous observons ainsi dans la répartition des types de « folies » suicidaires entre notre documentation et les statistiques résultant des études cliniques modernes, invite à réfléchir sur la place du fou dans la société médiévale.

L'individu n'était jugé véritablement fou qu'à partir du moment où sa folie se traduisait violemment dans tout son corps. Seule cette frénésie parvenait à rompre le rapport étroit du fou à son entourage : soit qu'il devînt dangereux

pour son conjoint et ses enfants, et alors, ceux-ci se décidaient enfin à le conduire en quelque lieu de pélerinage ou à l'abbaye réputée dans la région pour guérir les « fols et démoniacles » [30] ; mais avant que cette décision fût prise, ou même au retour si la guérison n'était pas intervenue, la meilleure thérapeutique semblait être la sollicitude de la famille à l'égard de son fou [31] ; soit qu'il se suicidât, quittant par exemple en pleine nuit le lit conjugal pour se jeter par la fenêtre. Au détour d'un témoignage, nous apprenons ainsi que des frénétiques, parfois même dangereux, ayant déjà tenté de tuer leurs proches, avaient été supportés par leur entourage pendant plusieurs mois ou même plusieurs années [32]. Cette tolérance n'excluait pas, bien au contraire, l'inquiétude des proches qui épiaient les retours périodiques du mal : le fou semblait amené malgré lui à rompre les derniers liens qui le rattachaient encore à son entourage. Et chaque étape de ce processus irréversible pouvait être soigneusement notée, en raison, précisément, de cette promiscuité de longue durée du fou et des siens [33].

Il va sans dire que la tolérance était plus grande encore à l'égard des mélancoliques qui ne menaçaient pas leur entourage. Aussi ceux-ci n'apparaissent-ils guère dans nos documents. Peu spectaculaires les psychoses maniaco-dépressives ne furent sans doute pas même remarquées : comment les suicidés qui en furent les victimes auraient-ils pu dans ces conditions bénéficier de la clémence des juges ? A plus forte raison, tous les troubles psychiques ou parapsychiques, reconnus aujourd'hui chez 70 % des suicidants [34], furent ignorés dans la plupart des cas, et il est vraisemblable que le suicide de bien des individus qui pourtant en souffraient, dut être attribué à « certain propos » [35].

V. Les suicides de « certain propos »

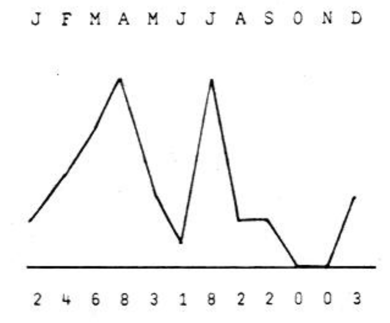
Le « propos » d'un suicidé était l'ensemble des raisons pour lesquelles, selon l'entourage ou les officiers de justice, cet homme s'était laissé gagner par le « désespoir ». La liste des « propos » invoqués est limitée. Elle définit un modèle de conduite suicidaire, exprimé par les témoins et les juges, mais vraisemblablement vécu aussi par les suicidés eux-mêmes. Ce sont : la maladie, la solitude, la mort des proches, la guerre qui oblige à fuir et qui ruine, la pauvreté, la faim, et parfois tout cela ensemble [36]. C'est aussi l'emprisonnement, où se devinent les souffrances de « la question » et les épreuves d'une longue détention [37]. Parfois, c'est la jalousie, avec ses conséquences tragiques dans le groupe des « jeunes »[38]. Enfin, au début du XVI[e] siècle, à Paris du moins, la perte d'un procès pouvait également conduire au suicide [39].

Cette énumération confirme l'importance de ce que Durkheim a appelé le « suicide anomique ». Comme le suicide des fous, le suicide de « certain propos » était l'aboutissement tragique d'un processus de désintégration sociale, soit que l'individu prît l'initiative de la rupture des liens sociaux, soit que le corps social se désagrégeât autour de lui, sans qu'il y pût rien.

La valorisation dans les documents du temps et de l'espace du suicide nous permet de suivre le déroulement de la conduite suicidaire et de préciser la définition qui vient d'en être donnée.

VI. Le temps et l'espace du suicide

Dans le cas du suicide des fous tout particulièrement, l'insistance sur les notations de temps est très frappante : le frénétique semblait enregistrer dans tout son corps l'alternance des saisons et des lunaisons. Aux « défauts de lune » étaient sensibles les lunatiques ; plus nombreux encore étaient ceux qu'affectait le « temps d'esté », qui apportait les « maladies de chaleurs » aux conséquences tragiques. Aux mois de juillet et août, il fut longtemps reproché de ranimer les épidémies, la rage, et aussi de favoriser les suicides. Ne s'agirait-il que d'un modèle culturel, son efficacité n'en était pas moins grande : dans 39 cas sur 54 nous connaissons au moins approximativement la date du suicide. D'un mois à l'autre, nous observons des variations sensibles du nombre des suicides :



Le maximum de juillet est effectivement très brutal. L'élévation du taux de mortalité suicidaire en juillet, et plus généralement en été, est un phénomène que des ethnologues ont pu constater de nos jours dans d'autres sociétés ; ce phénomène est parfois mis en relation avec le surmenage des travaux agricoles en cette saison [40]. Même dans les sociétés industrielles une recrudescence des suicides est souvent observée en juillet, en mars et aussi en novembre, mais aucune interprétation n'est ici proposée [41]. Notre courbe n'est pas définitive : sans doute n'indique-t-elle, grossièrement, que des tendances qu'il faudrait pouvoir vérifier sur une base documentaire plus large. Outre le maximum de juillet, elle présente un second maximum en mars-avril, et un troisième peut-être, moins marqué, en décembre. Elle paraît traduire une situation assez voisine de celle qu'observent les sociologues, mais sans pour autant relever obligatoirement d'une interprétation du même type. Ainsi tenant compte de la forte valorisation des cycles de l'année au Moyen Age, dont nos documents eux-mêmes portent témoignage [42], nous sommes tenté, à titre d'hypothèse, de mettre en relation les deuxième et troisième maxima observés avec la célébration, à ces deux moments-là, du Carême et de l'Avent : mais nous ignorons pour l'instant comment mesurer les effets éventuels, sur des individus physiquement et psychiquement affaiblis déjà, de ces deux périodes de restrictions alimentaires et de dramatisation du temps dans un climat d'attente.

Dans la semaine, le jour précis du suicide est parfois indiqué lui aussi avec force : le plus grand nombre de suicides s'observe le vendredi :

lundi	mardi	mercredi	jeudi	vendredi	samedi	dimanche
3	1	1	2	4	1	2

L'hypothèse formulée à propos du Carême et de l'Avent trouverait-elle ici un

début de confirmation ? Dans la semaine, le vendredi était par excellence le jour de la Mort, et aussi des privations imposées au chrétien... Un deuxième maximum paraît se dessiner le lundi : aujourd'hui aussi le plus grand nombre de suicides a lieu le lundi, en raison peut-être d'une anticipation, psychiquement éprouvante, d'une nouvelle semaine de travail [43].

Dans la journée même, l'heure du suicide est parfois précisée. Il est vraisemblable que la plupart des suicides se sont produits de jour. Mais dans ce cas, aucune précision sur le moment du suicide n'était donnée. Au contraire, lorsque le suicide se produisait aux heures les plus surdéterminées du temps nocturne, à minuit, à l'aube, les témoins ne manquaient pas de le signaler :

Suicides dont il est dit explicitement qu'ils se sont produits

de jour	de nuit	le soir	vers minuit	à l'aube
1	1	1	3	3

Ici encore la valorisation de cet élément temporel est plus importante que le nombre des documents renseignant sur ce point. Les suicides de fous se produisaient de préférence à ces moments-là : tel celui d'une femme qui « estoit fole et se leva du costé de son mary toute nue ung peu après mynuit, et ainsi comme elle se leva son dit mary luy demanda ou elle vouloit aler, et elle luy respondit qu'elle vouloit aler pisser. Ainsi s'en yssit ladicte femme de la maison toute nue, comme dit est, et se ala gecter en ung puiz bien parfont de XIII braces » [44]. Le moment de la fugue, et aussi les efforts faits pour tromper la vigilance du mari, permettent peut-être d'identifier ici un type de mélancolie [45]. Mais cet exemple souligne surtout l'articulation du temps et de l'espace du suicide dans le comportement du désespéré.

L'espace du suicide est dans la majorité des cas, comme dans cet exemple, la maison ou ses abords, ou parfois un lieu défini par la distance le séparant de la maison [46] :

Suicides dans la maison		*Suicides hors de la maison*	
Dans la maison (P)	10	Dans la rivière (N)	4
– la sienne : 5		Dans un puits (N)	4
– celle d'autrui : 5		A un arbre (P)	2
Par la fenêtre (F)	4	Dans un étang (P)	1
Dans le grenier (P)	2	Dans un bois (P)	1
Dans son lit (C)	2	Dans la rue (C)	1
Dans l'escalier (P)	1	En prison (P)	2
Dans la souillarde (P)	1		
Dans la cave (P)	1		
Dans l' « establette » (P)	1		
Dans la chambre nuptiale (P)	1		
A table (C)	1		
TOTAL	24		15

Ces lieux sont importants en eux-mêmes, mais aussi par les déplacements qu'ils supposaient pour être atteints, par le traitement dynamique de l'espace dans la conduite suicidaire. Espace domestique avant tout, dont les limites, avant comme après le suicide, jouaient un rôle essentiel : la porte, la fenêtre, franchies une dernière fois, signes que la rupture était consommée. Refermant la porte soigneusement derrière lui pour se pendre dans sa maison, après avoir

trouvé un prétexte pour en faire sortir les autres occupants, Denisot Sensigot, en 1421, soulignait dans son geste même l'importance de telles limites [47]. Geste d'autant plus significatif qu'il anticipait sur le devenir du corps du suicidé : il était fréquent qu'après la mort la porte ne fût pas rouverte et que le corps fût tiré par un trou percé sous le seuil [48]. La maison du suicidé était un espace maudit qui devait être détruit sur ordre de la justice [49], ou bien qu'il fallait tenir hermétiquement fermé. A tout jamais cette maison restait marquée par le suicide dont elle avait été le théâtre : voyez encore *La Maison du Pendu,* de Cézanne, au Musée du Jeu de Paume, massive, à l'écart, tous les orifices bouchés...

Le lieu du suicide procédait-il d'un choix conscient ? Cela ne paraît pas faire de doute dans certains cas : par exemple, quand un valet pâtissier allait se pendre dans la maison de son maître [50], ou plus nettement encore quand la femme d'un cordier, jalouse de son époux, se pendait dans « la chambre de son dit mary » [51]. A travers le choix du lieu, et même, dans le second cas, du moyen utilisé pour se tuer, s'exprimait la fonction de vengeance de certains suicides [52].

VII. Une conduite sociale

Ainsi donc, intimement liés, le moyen utilisé, le temps, l'espace dynamique du suicide étaient lourds de significations sociales. Dans certains cas au moins, la recherche de la solitude pour elle-même ne guidait pas seule, à l'intérieur de la maison, les pas de celui qui se vouait à la mort : souvent, cette solitude qui trouvait son aboutissement tragique dans le dernier acte de la conduite suicidaire, était avant tout fuite devant les autres, rejet et punition des autres. Comment cela ?

Le suicidé ne punissait pas son entourage en le rendant moralement responsable de sa mort, mais en l'obligeant à subir le spectacle public de la justice s'acharnant sur son corps. Dans les lettres de rémission, les craintes exprimées par les « parenz et amis charnels » concernaient une confiscation éventuelle des biens : dans certains cas au moins, cette confiscation dut effectivement plonger dans la misère la femme et les enfants du suicidé [53]. Mais, plus encore, c'est l'« exécution » du corps qui était redoutée [54]. Les parents craignaient d'être « vituperez », de voir « deshonneur et préjudice » s'abattre sur « un lignage de bonne renommée ». Jamais ne s'exprimait la honte de compter un criminel — fût-il homicide de lui-même — dans la famille, mais, toujours, celle de devoir endurer, à travers le village ou la ville, de la maison aux fourches, un rituel de la justice associant nécessairement à son déroulement tous les habitants et surtout les voisins ; à Abbeville, ceux-ci étaient même rameutés « au son des trois cloches » [55]. Michel Foucault vient de montrer quelle était la fonction politique de ce type de châtiment ritualisé dans la France d'Ancien Régime : le pouvoir était d'autant plus redouté qu'il associait à son triomphe, face au coupable que tous venaient châtier avec lui, l'ensemble des sujets [56]. Du moins nos documents font-ils clairement apparaître que la rupture des relations sociales, voulue et vécue par le suicidé, était rejouée par la communauté dans un rituel minutieusement réglé qui manifestait qu'elle avait repris l'initiative. L'acte central consistait à traîner le corps sur la claie : si cet acte avait été omis, tout le rituel pouvait être recommencé, et, à défaut du corps, un mannequin lui était substitué [57]. La

privation de sépulture chrétienne consommait l'expulsion hors de la communauté des morts et des vivants. L'existence, dans le cimetière, d'un « coin des suicidés » n'est sans doute pas antérieure au XVIIe siècle [58]. Au Moyen Age, l'expulsion était plus radicale : à Metz, le corps était même enfermé dans un tonneau « bien clos et serré » sur lequel était inscrit « Bouttez a vaul, laissez alleir, c'est par justice » [59]. Hermétiquement fermé, le tonneau flottait parfaitement, et pouvait ainsi aller manifester publiquement vers l'aval le jugement rendu en amont ; il débarrassait aussi la cité d'un corps malfaisant ; enfin grâce à ses parois, il épargnait à l'eau tout contact avec ce corps, et ainsi la protégeait. Sur ce dernier point, une légende éclaire la coutume : celle de Ponce Pilate, qui se serait tué en prison pour se soustraire au jugement de Tibère [60]. Selon elle, son corps fut jeté dans le Tibre, mais il dut en être retiré rapidement, pour que prennent fin les inondations que sa seule présence dans le fleuve provoquait. Il fut alors jeté dans le Rhône, près de Vienne : là, il fut tenu pour responsable de nouvelles catastrophes. Finalement, il fut englouti dans un lac des Alpes, ou, selon l'illustration d'un manuscrit de la fin du Moyen Age, dans un puits cerné par les montagnes [61].

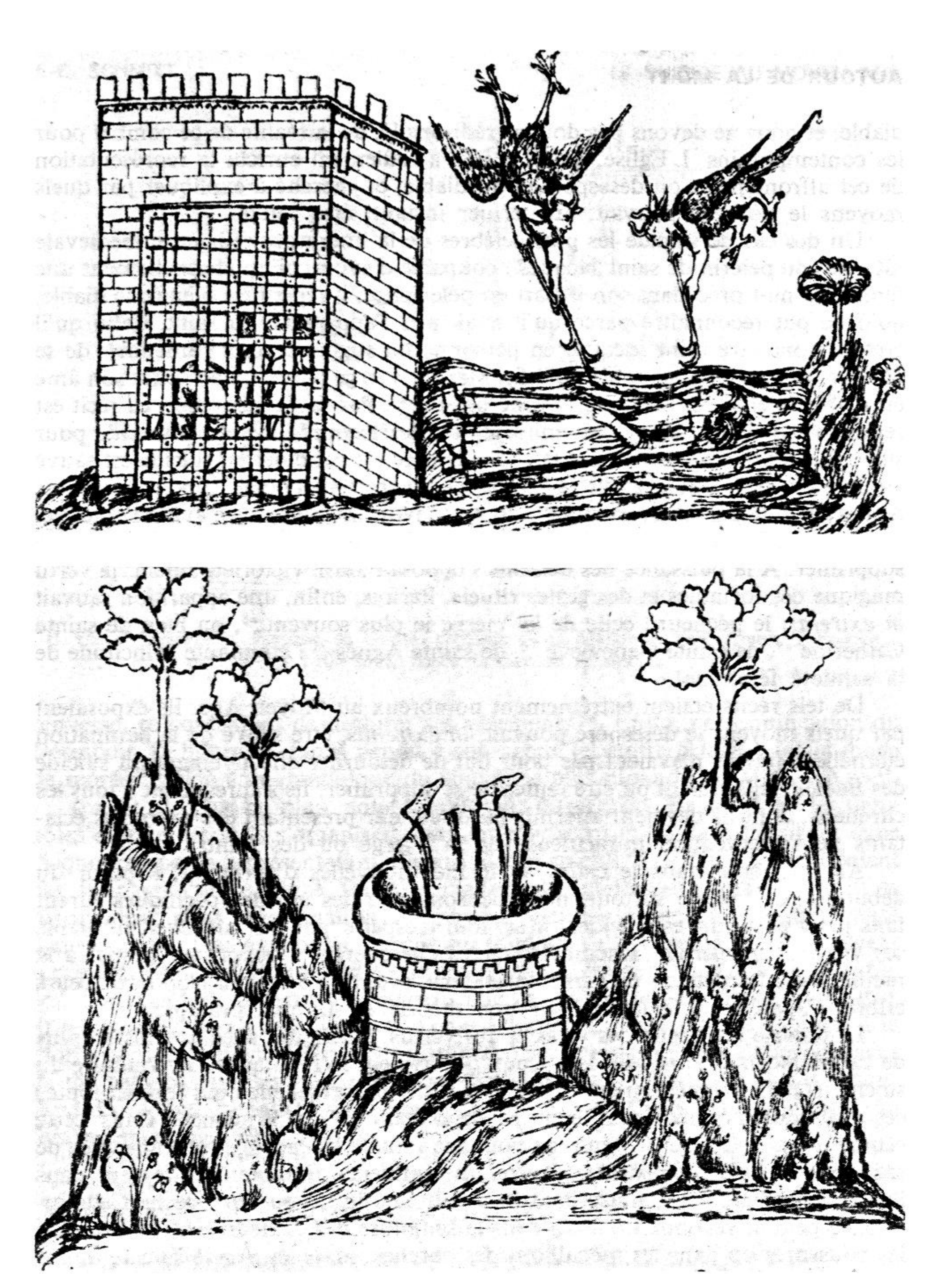
L'expulsion du corps du suicidé dans un tonneau bien clos et jeté à l'eau touche aux traditions folkloriques les plus profondes. Le tonneau était un moyen de transport des corps et des âmes maudits vers le pays des morts. Les coutumes et les croyances en réservaient l'usage aux morts suicidés ou aux vivants condamnés à mort : dans un roman du XIIIe siècle, la fille du comte de Ponthieu tente en vain de tuer son époux sous les yeux de qui elle a été violée par des brigands ; son père la condamne à périr enfermée dans un tonneau rendu étanche avec de la poix, qu'il jette en mer à deux lieues du rivage en le recommandant « au vent et à l'onde » [62].

A défaut d'être jetés sans précaution dans une rivière, les suicidés étaient fréquemment enterrés sur la rive, dans les « sablons ». A Zürich, où à chaque type de suicide correspondait un mode de sépulture différent [63], les noyés étaient enterrés à cinq pieds du bord de l'eau : comme si l'on espérait, mais redoutait tout à la fois, qu'ils finissent par être emportés par la rivière. Car la crainte que le corps du suicidé, un jour, vienne à quitter son lieu de sépulture, était très forte : à Zürich encore, quand un homme s'était jeté par une fenêtre, son corps était enseveli sur une montagne, ou près d'un chemin, fixé au sol par trois grosses pierres déposées sur sa tête, son ventre et ses pieds. Écrasé de la sorte, il n'était plus question pour lui d'aller importuner les vivants.

VIII. L'Église : comprendre et prévenir

Si l'Église, comme Albert Bayet le notait avec raison, ne fut pas l'auteur des coutumes qui viennent d'être décrites, elle s'en accommodait fort bien. Et c'est elle qui a donné à la condamnation du suicide, depuis saint Augustin, sa forme théorique. Mais cette condamnation n'est pas l'essentiel, ou plus exactement, elle n'est compréhensible que par rapport à l'ensemble des attitudes de l'Église à l'égard du suicide. Or, avant de songer à condamner le suicide, l'Église cherchait à en détourner les chrétiens. Il est clair que poser le problème de son attitude une fois le suicide accompli est insuffisant.

Celui qui était tenté de se donner la mort était en proie aux attaques du



I. *Légende de Ponce Pilate*. Milan, Bibl. Ambrosiana, ms. lat. 58 Sup., fº 68 rº-vº. Cf. éd. fac. sim. A. Ceriani, *Canonical Histories,* 1873. Fol. 68 rº : Ponce Pilate se poignarde dans sa prison. Son corps, flottant à l'horizontale dans le Tibre, subit l'agression des démons. Fol. 68 vº : Son corps tombe la tête la première dans un puits entouré de montagnes.
Le changement d'orientation du corps est fondamental : seule la position verticale permet l'entrée en Enfer ; tant que le corps est à l'horizontale il continue à importuner les vivants. Mais dans le cas des suicidés, la position verticale s'accompagne d'une inversion du haut et du bas : Pilate tombe la tête la première ; Judas, pendu, garde la tête en haut, mais son âme, qui ne peut s'échapper par la bouche parce que la corde serre la gorge du pendu, sort par le bas, par le ventre éclaté ; enfin, c'est bien la tête en bas que les suicidés — comme d'autres suppliciés il est vrai — étaient traînés sur la claie.

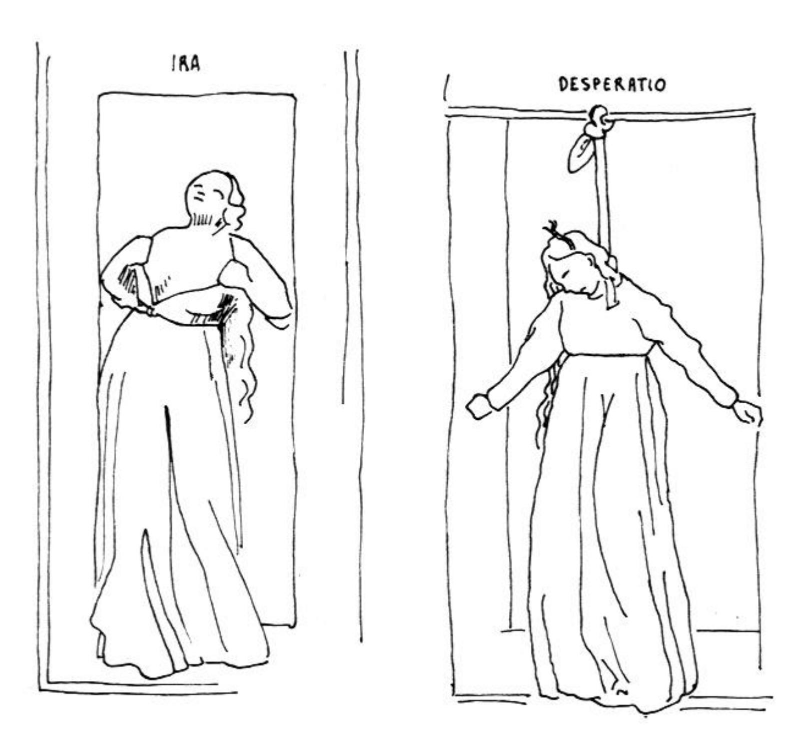
diable, et nous ne devons pas douter, redisons-le, de la réalité de ce combat pour les contemporains. L'Église, quant à elle, a seulement enrichi la représentation de cet affrontement du désespéré et du diable, et cherché à expliquer par quels moyens le pécheur pouvait, au dernier instant, être sauvé.

Un des cas de suicide les plus célèbres de la littérature religieuse médiévale est celui du pélerin de saint Jacques : coupable d'avoir connu charnellement une femme la nuit précédant son départ en pélerinage, il rencontra bientôt le diable, qu'il ne put reconnaître parce qu'il avait pris l'apparence du saint. Celui qu'il croyait donc être saint Jacques en personne lui suggéra, pour s'amender, de se châtrer, puis de s'égorger. Ce qu'il fit. Mais la Vierge parvint à arracher son âme au diable et elle ressuscita l'infortuné pélerin [64]. Par sa fin heureuse, ce récit est représentatif de la plupart des miracles ou des *exempla* ayant un suicide pour sujet. Souvent l'issue est plus inattendue encore : le candidat au suicide est sauvé au dernier instant pour avoir fait un signe de croix machinal [65], pour avoir jeté de l'eau bénite par inadvertance [66], ou pour avoir invoqué, juste avant l'épreuve, le Christ, la Vierge ou un saint [67] ; aussitôt, le désespéré perd toute envie de se supprimer. A la puissance des démons s'opposait ainsi, victorieusement, la vertu magique des formules et des gestes rituels. Parfois, enfin, une apparition sauvait *in extremis* le pécheur : celle de la Vierge le plus souvent [68], ou bien de sainte Catherine [69], de sainte Geneviève [70], de sainte Agnès [71] : étonnante sollicitude de la sainteté féminine...

De tels récits étaient extrêmement nombreux au Moyen Age. Ils exposaient par quels moyens le désespéré pouvait, *in extremis,* être sauvé de la damnation éternelle. Mais ils n'avaient pas pour but de détourner effectivement du suicide des fidèles qui auraient pu être tentés de se supprimer. Ils s'adressaient à tous les chrétiens, dont ils devaient affermir la foi en leur présentant des exemples éclatants de l'intervention miraculeuse de la Vierge ou des saints.

Au contraire, dans le cadre de formes nouvelles d'apostolat, à partir du début du XIIIe siècle surtout, nous pensons que des efforts spécifiques furent faits pour prévenir les suicides. Mais loin d'espérer pouvoir arracher au diable ses victimes au dernier instant, les clercs cherchèrent à supprimer le mal à la racine, dans les détours de l'âme chrétienne, avant qu'il ne soit trop tard. Leurs efforts s'appuyèrent à la fois sur une théorie et sur une pratique.

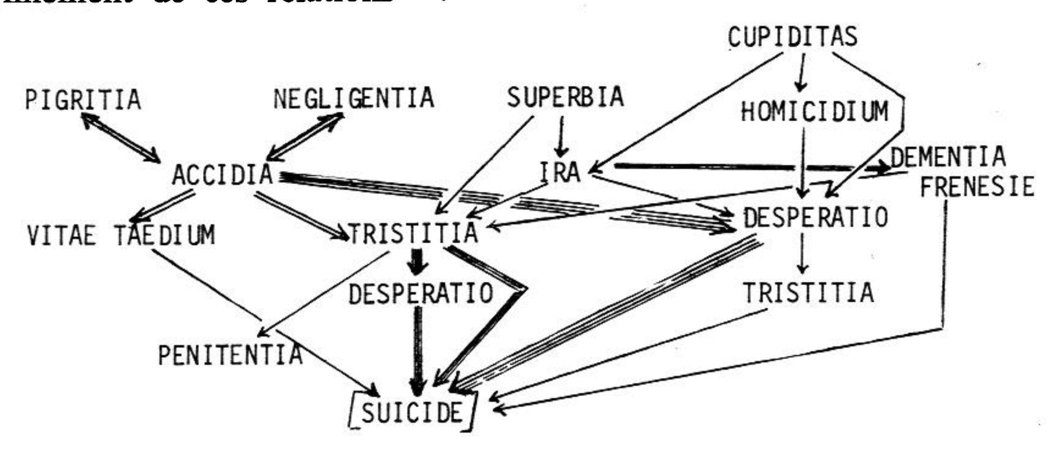
La théorie était celle des vices et des vertus, distingués avec de plus en plus de raffinements. Parmi les vices, ceux qui avaient la réputation de conduire au suicide étaient soigneusement notés. L'autorité par excellence qui fondait toutes ces élaborations théoriques était la *Psychomachie* de Prudence. Dans cette œuvre, c'est la Colère *(Ira)* qui, ne pouvant vaincre la Patience, se transperce de son épée [72]. La *Psychomachie* exerça une influence durable, notamment dans l'iconographie de ses manuscrits, très nombreux du IXe au XIIIe siècle. Cette influence peut se reconnaître aussi dans la sculpture des cathédrales, surtout dans les voussures ou dans les médaillons des porches. Mais ici, *Ira* se suicide moins souvent qu'elle ne se laisse simplement terrasser par *Patientia.* Par ailleurs l'identification des couples affrontés est souvent délicate. Quand des inscriptions rendent cette identification plus sûre, il arrive que ce ne soit pas *Ira* qui se suicide, mais *Desperatio,* affrontée à *Spes* [73]. Au moins dans un cas privilégié, la fresque de Giotto dans la chapelle de la Madonna dell' Arena à Padoue (vers 1303-1308), *Desperatio* et *Ira,* identifiées par des inscriptions, sont toutes deux présentes, presque côte à côte : or, c'est *Desperatio* qui s'y pend, *Ira,* tête à la



II. *Ira et Desperatio.* Fresque de Giotto, chapelle de la Madonna dell' Arena, à Padoue, vers 1303-1308. Seule *Desperatio* se suicide.

renverse, se contentant de déchirer ses vêtements [74]. Enfin, personnification du Désespoir, la figure de Judas pendu à son arbre, le ventre éclaté, a été le mode de représentation iconographique du suicide le plus répandu au Moyen Age [75].

Ira, et, de plus en plus, nous semble-t-il, *Desperatio,* étaient donc les deux pôles autour desquels s'organisait dans les psychomachies, dans l'écrit ou dans l'iconographie, la représentation allégorique du suicide. Ces deux pôles n'étaient pas étrangers l'un à l'autre. Dans les manuels de confesseurs notamment, ils se répondaient dans une relation dynamique qui les liaient à une nébuleuse d'autres vices. Leurs rapports, conçus sur le mode de la parenté, étaient souvent représentés sous la forme d'arbres généalogiques : *Desperatio, Tristitia, Accidia, Ira,* pouvaient être, selon les œuvres, fille ou mère ou sœur l'une de l'autre. Prise dans ce réseau d'alliances et d'engendrements, l'âme malade aspirant à la mort se trouvait ainsi entièrement disséquée. Seul un graphique, élaboré à partir de dix œuvres diverses (manuels de confesseurs, traités des vices et des vertus, série d'*exempla* moralisés de Césaire de Heisterbach), peut rendre compte du foisonnement de ces relations [76] :



En reportant sur un même graphique les relations énoncées par chaque œuvre, nous voyons se superposer les plus fréquentes d'entre elles : l'épaisseur du trait est donc proportionnelle à leurs occurrences (de une à cinq au maximum). Tout de suite apparaissent les « itinéraires » qui, selon les clercs, conduisaient le plus sûrement au suicide : le plus fréquent menait d'*Accidia* à *Desperatio,* avec ou sans étape à *Tristitia,* puis aboutissait au suicide. Il apparaît aussi qu'*Ira* n'était plus considérée au XIIIe siècle comme une origine essentielle du suicide : parce que la forme la plus violente du comportement suicidaire était systématiquement rejetée du côté de la frénésie ; et surtout parce qu'à une époque où les clercs, au moyen de la confession rendue obligatoire, au moins une fois l'an, par le concile de Latran de 1215, partaient à la découverte des profondeurs de l'âme chrétienne, il semblait que seul un profond abattement spirituel pouvait conduire à une telle mort... ou en confession.

Toutes ces distinctions avaient en effet un but pratique : elles fournissaient au confesseur une grille d'analyse de plus en plus fine de l'âme pécheresse. Elles permettaient d'interpréter en confession les troubles spirituels du pécheur, d'en prévoir à l'avance les effets, d'y remédier avant qu'il ne fût trop tard. Assurément, le sacrement de pénitence apparaissait comme le moyen le plus sûr de faire obstacle à la tentation du suicide.

D'ailleurs, pénitence et suicide s'excluaient mutuellement. Se suicider condamnait par définition à mourir impénitent, et de plus en état de péché mortel. Le suicidé était dans la même situation que le déconfès ou intestat, qui mourait après avoir obstinément refusé pendant plusieurs jours de recevoir les sacrements [77]. L'un et l'autre en mourant s'excluaient eux-mêmes de la communauté des vivants et des morts. A l'un et l'autre, la terre chrétienne était refusée, et ils étaient promis à une damnation éternelle : « aucune prière que l'Église face ne leur peut valoir aux âmes » [78]. C'est pourquoi la justice temporelle saisissait aussi les biens meubles du déconfès après sa mort, l'Église n'ayant aucune raison d'y prétendre. D'un côté, le suicidé et le déconfès, de l'autre le modèle de la « bonne mort » de celui qui, avant de mourir, confessait ses péchés et recevait le Corps du Christ ou l'Extrême Onction : c'est à ce modèle que s'oppose, dans une enluminure du *Bréviaire de Belleville,* la pendaison de Judas [79].



III. *La pendaison de Judas opposée à l'extrême onction du chrétien mourant. Bréviaire de Belleville,* B.N., ms. lat. 10 484, fol. 12 v°, avec la légende : *Viam sapiencie monstrabo tibi, spera in domino.* (Première moitié du XIVe siècle.)

Mais revenons aux textes de la pratique : l'opposition du suicide et de la confession y est sans cesse soulignée. Parce qu'il était inconcevable qu'un individu, à moins d'être fou, pût d'abord se réconcilier avec Dieu, et ensuite se pendre, qu'il pût aller se confesser avec, déjà, l'intention de se donner la mort [80]. Était-il retrouvé encore en vie ? Ses proches s'empressaient de le faire se confesser, forçant parfois de toute évidence le libre repentir du moribond [81]. Peut-être cela suffisait-il à Dieu, mais la justice des hommes ne se laissait pas fléchir pour autant [82]. Du moins la confession avait-elle au dernier instant empêché que ne demeurent définitivement brisés tous les liens rassemblant normalement les morts et les vivants dans une même communauté, et que le suicide aurait rompus à jamais.

IX. La prétendue originalité du témoignage littéraire

A l'égard du suicide, la littérature courtoise exprimerait des attitudes nouvelles, en contradiction avec la tradition de la pensée chrétienne ; elle proposerait même une « réhabilitation » au moins partielle du suicide, inspirée par la redécouverte de la sagesse antique et annonçant l'évolution des idées sous la Renaissance, et surtout les Lumières [83]. Soit, mais Didon n'est pas le seul modèle du « suicide littéraire » ; la simple tentation du suicide est bien plus fréquente dans les œuvres que les suicides effectifs ; ne retenir que le geste même ou l'intention, et négliger le vocabulaire employé pour les décrire, ou bien la fonction de l'épisode dans la structure du récit, ne peuvent que conduire à méconnaître la profonde parenté de l'expression littéraire, des autres représentations médiévales du suicide, et des conduites suicidaires elles-mêmes.

Dans la littérature aussi, le suicide était un acte funeste entre tous, que seule pouvait dicter une douleur insurmontable : la perte de l'être aimé, ou bien la certitude de l'avoir trahi. Fût-ce d'amour, le héros veut toujours se tuer « de duel ». Le vocabulaire dominant est bien conforme aux expressions rencontrées tant dans la littérature religieuse que dans les textes de la pratique : c'est la folie, et Didon elle-même est « desvee », « come fole » [84], Brunissen, dans *Jaufré,* est « forsenada » [85], Iseut est « desafublee » [86]. C'est la colère : l' « ire » du duc, dans la *Châtelaine de Vergy,* où il ne se tue pas réellement comme il tue sa femme et l'amant, mais part à la Croisade, conduite pénitentielle qui apparaît souvent dans la littérature comme un substitut du suicide et comme un remède contre sa tentation [87] ; c'est le « grant ire » qui a raison de Piramus [88]. C'est enfin le désespoir : celui d'Ydoine, « esfree et desesperé », auquel répond la « foursenerie » d'Amadas [89]. Les exemples pourraient être multipliés par dizaines.

Il y a plus encore : la tentation du suicide est souvent vécue comme un long processus de désintégration sociale qui s'inscrit dans le temps et l'espace du récit : se laissant envahir une année durant par « molt grant duel », Parthonopeus de Blois mange et boit de plus en plus rarement, se contente d'orge et d'avoine, ne se lave plus et ne se coupe plus les ongles, devient méconnaissable [90]. Il échappe d'abord à la surveillance de ses amis qui l'empêchaient de se tuer, il fuit en Ardenne avec un seul valet — qui va d'ailleurs être baptisé, signe que toute grâce n'a pas quitté Parthonopeus. Mais ce dernier lui fausse ensuite compagnie [91]. Il se mêle aux bêtes fauves de la forêt et perd toute apparence humaine [92]. Au seuil du suicide, c'est là, pourtant, qu'il est sauvé : les

« guivres » et les lions l'épargnent, et bientôt Uraque vient lui apprendre que Melior, considérant sa « repentance », lui pardonne ses « ires » [93].

La structure du récit n'est pas différente dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes : le héros a quitté sa mère, qui est morte de douleur ; ce péché lui interdit d'interroger le Graal, et il en devient fou : « fol sens eüs » [94]. Cinq années durant, il erre, oublieux du temps, de Dieu, et des devoirs du chrétien. Mais l'ermite le sauve : là encore, la pénitence est la condition d'un retour progressif à une vie normale. Lentement, Perceval doit réapprendre le rythme chrétien du temps, pour pouvoir se rendre au moûtier au son de la cloche. La même nourriture frugale, signe de la désintégration sociale de Parthonopeus, est proposée à Perceval comme moyen de réintégration et de salut : à base d'orge et d'avoine, elle convient aux chevaux plus qu'aux hommes. A mi-chemin des hommes et des bêtes, Parthonopeus et Perceval la consomment, mais le premier se rapproche des bêtes et le second des hommes [95].

Ces exemples nous semblent représentatifs de la majorité des œuvres littéraires. Ils suffisent aussi à démontrer qu'il n'est pas possible d'isoler les témoignages de la littérature. Ces derniers, confrontés à d'autres témoignages, contribuent ainsi à définir ce qui nous apparaît comme la structure de la conduite suicidaire du Moyen Age.

★

Ni l'atrocité du châtiment public infligé au corps du suicidé, ni la damnation éternelle promise par l'Église à ceux qui se supprimaient, n'empêchèrent, au Moyen Age, les suicides. A supposer que cette perspective doublement affligeante ait été mise en balance par l'intéressé, à l'instant qui précédait le geste fatal, avec toutes les raisons pour lesquelles il voulait mourir, il nous faut admettre que ces raisons étaient les plus fortes : de fait, à travers le « propos » des suicidés, nous devinons souvent l'intense misère physique, matérielle, morale, à laquelle le suicide venait mettre un terme.

Mais est-ce bien vers la Mort que regardait cet homme au moment de mourir, et faisait-il ce choix ? Tout son comportement nous a semblé montrer au contraire qu'à l'instant où il basculait dans la mort, il regardait du côté des vivants. Le suicide était une conduite sociale. Il marquait le terme d'un long processus de désintégration sociale, de rupture progressive des liens attachant l'individu à ses parents et à une communauté plus vaste encore (hommes d'une même seigneurie, paroisse, ville) dont les morts faisaient normalement partie autant que les vivants.

Lieu par excellence du suicide, la maison l'était aussi symboliquement, en tant que refuge où consommer le crime dans la solitude, ou bien en tant qu'espace social à fuir, et dans tous les cas par ses issues et surtout la porte, qui marquait la limite — qu'elle fût franchie dans un sens comme dans l'autre — à partir de laquelle le processus engagé était irréversible.

Mais parfois ce processus de désintégration sociale tardait à aboutir, ou bien la tentative de suicide échouait : l'Église qui avait encore son mot à dire tant que le suicide n'était pas consommé, cherchait alors à réintégrer socialement le désespéré, par le biais d'un être capable de lui réapprendre à vivre en société. Le modèle de cette thérapeutique était fourni par les interventions miraculeuses de la Vierge ou des saints dans la littérature religieuse. Identique était le rôle, dans

la littérature courtoise, de l'ermite, de l'amie ou de son envoyée. Dans la pratique pastorale, tel était aussi le rôle du confesseur, dont le savoir et le « doigté » reposaient sur la théorie des vices et des vertus, véritable médecine à l'usage de l'âme.

Dans la littérature courtoise, cette dialectique de la désintégration et de la réintégration sociales, dont la charnière était la rencontre de deux hommes — celui qui voulait mourir et celui qui venait à lui pour le ramener vers les vivants — s'inscrivait à travers l'espace parcouru et les mutations de l'apparence physique du désespéré, dans une dialectique de la bestialité solitaire et de l'humanité en société, de la nature et de la culture. Au XVIIIe siècle encore [96], les Anglais n'étaient-ils pas censés se suicider en plus grand nombre que les Français parce qu'ils mangeaient « du bœuf à demi-rôti » ?

Jean-Claude SCHMITT
École des Hautes Études en Sciences Sociales

NOTES

1. Cet article a fait l'objet, le 6 juin 1975, à Strasbourg, d'une communication au VI[e] Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, dont le thème était : « La Mort au Moyen Age ». Nous avons mis à profit ici une partie des nombreuses suggestions qui nous ont été faites lors de la discussion de notre rapport. Il en sera tenu compte davantage encore dans notre contribution aux Actes de ce Congrès, et dans l'ouvrage d'ensemble que nous espérons publier sur ce sujet.

2. M. Mauss, « Effet physique chez l'individu de l'Idée de Mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* 1926 ; rééd. *Sociologie et Anthropologie,* introduction de Claude Lévi-Strauss, Paris, 1968, pp. 311-330.

3. G. Devereux, *Mohave ethnopsychiatry and suicide : the psychiatric knowledge and the psychic disturbances of an Indian tribe,* Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bull. 175, Washington, 1961, p. 288 ; 2[e] éd. revue et augmentée, Washington, 1969.

4. S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica,* III, qu. 47, art. 1, *Utrum Christus fuerit ab alio occisus an a seipso ?* Il conclut, après avoir discuté trois arguments pour le suicide et trois autres contre, que le Christ, sans s'être véritablement suicidé, fut cependant responsable de sa mort puisqu'il avait les moyens de l'empêcher et qu'il ne l'a pas fait.

5. E. Durkheim, *Le suicide,* Paris, Alcan, 1897 ; rééd. Paris, P.U.F., 1960, 462 p.

6. M. Halbwachs, *Les causes du suicide,* Paris, 1930, 520 p.

7. G. Deshaies, *Psychologie du suicide,* Paris, 1947. Utile pour l'historien : Y. Pélicier, « Le suicide, milieux et modèles », *Revue de Psychologie des Peuples,* 1967, pp. 47-72. Mais les bilans les plus récents et les plus précieux sont « Les conduites suicidaires, approche théorique et clinique », *Bulletin de Psychologie,* XXVII-313, 1973-1974, pp. 801-944, et la bonne synthèse de P. Moron, *Le suicide,* Paris, P.U.F., « Que sais-je ? » n° 1569, 1975.

8. G. Devereux, *op. cit.*, et V. Elwin, *Maria Murder and Suicide,* Bombay (published for *Man in India* by Oxford University Press), 1943, xxx-259 p. ; *id., The Muria and their Ghotul,* Bombay, Oxford University Press, 1947, xxxii-730 p.

9. P. Sébillot, *Le Folklore de la France,* Paris, t. I, 1904 ; t. II, 1905 ; t. IV, 1907, *passim ;* A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain,* t. I, vol. II, Paris, 1947, pp. 821-822 ; surtout P. Geiger, « Selbstmörder », dans *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* VII, Berlin-Leipzig, 1935-1936 ; *id.,* « Die Behandlung der Selbstmörder im deutschen Brauch », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde,* XXVI, Basel, 1926, pp. 145-170.

10. Y compris dans les récents travaux d'histoire moderne consacrés à la mort : quelques lignes sont consacrées au suicide par F. Lebrun, *La mort en Anjou aux 17[e] et 18[e] siècles,* Paris – La Haye, 1971, p. 418, ce qui est exceptionnel. La seule étude substantielle dans H. Brunschwig, *La crise de l'État Prussien à la fin du XVIII[e] siècle et la genèse de la mentalité romantique,* Thèse Lettres, Paris, 1947, pp. 262-268.

11. J. Bayet, « Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains », *L'Année sociologique,* 1951, rééd. *Croyances et rites dans la Rome antique,* Paris, Payot, 1971, pp. 130-176.

12. Dans un compte rendu du livre de Halbwachs (cf. note 6), M. Bloch, « Un symptôme social : le suicide », *Annales d'Histoire Économique et Sociale,* III, 1931, pp. 590-592.

13. F. Bourquelot, « Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age », *Bibliothèque de l'École des Chartes,* III, 1841-1842, pp. 539-560 ; IV, 1842-1843, pp. 242-266 et 456-475.

14. A. Bayet, *Le suicide et la morale,* Paris, 1922, 824 p.

15. Notamment J. Bregeault, « Procès contre les cadavres dans l'ancien Droit », *Nouvelle Revue Historique du Droit français,* Paris, 1944, 62 p. ; et P. Timbal, *La confiscation dans le Droit français des XIII[e] et XIV[e] siècles,* Paris, 1944, 62 p.

16. Cette remarque lapidaire vise le petit livre de J. Monferier, *Le suicide,* Paris – Montréal, Univers des Lettres/Bordas, coll. « Thématique » 105, 1970, 192 p., et non les observations judicieuses d'une thèse que l'auteur précité semble d'ailleurs ne pas connaître, J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale,* Genève, 1967.

17. Nous laisserons volontairement dans l'ombre, ou à peu près, le problème de l'évolution des attitudes à l'égard du suicide, chez les Pères et les théologiens, en renvoyant à A. Bayet. De même pour le problème des rapports d'équivalence symbolique, voire de substitution, entretenus

par le martyre et le suicide, ce qui est un très beau sujet d'étude. De même enfin le problème de l'hérésie et du suicide, avec notamment, mais pas seulement, la question de l'*endura* cathare.

18. Dans *Le Pour et le Contre,* publié par l'abbé PRÉVOST et l'abbé P. F. GUYOT DESFONTAINES, IV, Paris, 1734, pp. 61 et 64, et v, pp. 77-78. L'auteur rapporte notamment, IV, p. 64, l'opinion d'un « docteur » expliquant que le « suicide » était chose commune chez les Anglais « parce qu'ils ne brûlent que du charbon de terre, ou parce que le bœuf dont ils font leur nourriture ordinaire n'est jamais qu'à demi-rôti, ou parce qu'étant trop livréz aux plaisirs des sens, Dieu permet que l'ennemi du salut trompe leur raison ». Retenons uniquement pour l'instant la liaison explicite entre : nouveaux moyens de production, transformations des attitudes à l'égard du suicide, apparition du mot lui-même.

19. A. BAYET, *op. cit.,* p. 588.

20. Encore que le pléonasme « se suicider » montre bien, à travers la langue française, combien il est difficile de se défaire tout à fait de l'idée que le suicide est un crime contre soi-même. Dans toutes les langues, sans aller jusqu'au pléonasme, le mot équivalent est double, présentant le suicide comme un meurtre « réfléchi ». La théorie freudienne, qui s'est enrichie, avec la parution en 1922 d'*Au-delà du principe du plaisir,* S. FREUD, *Essais de Psychanalyse,* Paris, 1927, pp. 9-81, du concept d'*instinct de mort,* donnée primitive de l'inconscient s'ajoutant à l'*instinct de vie* précédemment défini, peut trouver dans l'étymologie une sorte de justification : cf. G. DEVEREUX, *op. cit.,* pp. 288 ss.

21. J. F. HUGUENIN, *Les Chroniques de Metz,* Metz, 1838, p. 474 : dans la *Chronique de la noble ville et cité de Metz,* du Continuateur de Philippe de Vigneulle, il est dit qu'en 1485, dans une ruelle de cette ville, un notaire tenta de se couper la gorge. Il en fut empêché par un certain Collin, à qui il raconta « qu'il avoit rencontré six grans personnaiges vestus de noir, qui le constraindroient de ce faire ; et ledit Collin ne les véoit point ; pourtant falloit que ce fussent dyables ».

22. *Ibid.,* p. 472 : en 1484, après cinq suicides presque consécutifs, l'année s'acheva sous la pluie, le raisin tarda à mûrir, il fut impossible de semer, et « il sembloit que le monde deust finir » ; *ibid.,* p. 474, l'attaque déjà mentionnée du diable contre le notaire fut immédiatement suivie de la capture de plusieurs sorcières. En août, un tonnelier prédit pour Noël le suicide de dix « hommes d'autorité », puis une grande mortalité et dans cinq ans la destruction de la ville de Metz. Le mauvais temps ne cessa qu'en 1488, lorsque fut achevée une vague de persécution contre les sorcières. La liaison entre sorcellerie et suicide est soulignée, mais de façon différente nous semble-t-il, dans les populations étudiées par les ethnologues : il est fréquent qu'un homme se suicide soit pour échapper à un charme, soit pour se rendre complice du sorcier. Cf. G. DEVEREUX, *op. cit.,* pp. 383-387 ; V. ELWIN, 1943, *op. cit.,* p. 78 ; M. MAUSS, *op. cit.,* pp. 319 ss. A Venise, la grande marée du 25 février 1342 fut expliquée par le suicide par pendaison d'un maître d'école. Il s'était tué « par pauvreté ou par désespération » faisant don « de son âme et de son corps à l'Ennemi ». Je remercie M. Philippe Braunstein de m'avoir aimablement communiqué ce texte (Bibl. Marciana, Ms ital., cl. VII, Cod. 321/72, 73, et Cod. 53, c. 163).

23. *Bulletin de Psychologie, op. cit.,* p. 816 : chiffres de l'INSEE, 1963. Pour les moyens utilisés, cf. p. 824 : pendaison 50 %, noyade 14 %. Les moyens techniques modernes, inconnus au Moyen Age, occupent une place mineure : armes à feu 11,4 %, gaz 6,5 %. Les barbituriques 2,8 % seulement ; notons que ce qui pourrait en tenir lieu au Moyen Age, l'empoisonnement, n'apparaît pas dans notre échantillon. Les chiffres avancés par H. BRUNSCHWIG, *op. cit.,* p. 267, pour Berlin de 1781 à 1786 (239 cas), sont sensiblement différents et des données médiévales, et des données françaises contemporaines : 136 noyés, 53 pendus, 42 suicidés par balle, 8 morts en se coupant la gorge. Mais l'auteur souligne lui-même le caractère particulier de la période — en pleine effervescence préromantique — et de l'échantillon, constitué à 50 % de soldats.

24. V. ELWIN, *op. cit.,* 1943, pp. 45-47 : cas de Maria, sur 50 suicides, 26 d'hommes et 24 de femmes. A Bastar, sur 245 cas, 91,4 % par pendaison, 6,1 % par noyade.

25. Le cas du chanoine de Rouen est tardif, en 1534, cf. *Journal d'un bourgeois de Paris sous François I[er],* Paris, éd. Lalanne, 1854, p. 436. La chronique de Metz (cf. J.-F. HUGUENIN, *op. cit.,* p. 472) rapporte qu'en janvier 1484 (1485) courut à Metz le bruit qu'un « évêque » de Strasbourg « se avoit pendu et estranglé et que la justice dudit lieu l'avoit fait enfoncier dedans ung tonneaul et le mettre sur le Rhin et le laissier alleir à l'aventure ». Aucun évêque de Strasbourg, et surtout pas à cette date, ne s'est suicidé. Faut-il voir là un exemple de déformation d'une nouvelle transmise oralement sur une longue distance ? Déformation tout à fait innocente ? A Strasbourg en

revanche se noya dans la Bruche, le 12 mars 1399, Hugelinus Richter, alias Tützschman, ancien *Stettmeister,* et « dirigé » de frère Jean de Rynstette, Ermite de Saint-Augustin célèbre pour ses dons de confesseur, cf. H. WITTE, *Urkundenbuch der Stadt Strassburg,* VII, Strassburg, 1900, p. 856, n° 2917. La documentation concernant le suicide probable, en 1460, de Philippe Braque, conseiller au Parlement de Paris, m'a été aimablement communiquée par Mme Françoise Autrand. Les conditions de décès d'une vingtaine de conseillers sont connues ; sur les 676 conseillers entrés au Parlement de Paris entre 1345 et 1454, P. Braque est le seul à s'être suicidé. Conseiller au Châtelet en 1438, au Parlement en 1441, il devait avoir une cinquantaine d'années à sa mort. Il s'est vraisemblablement pendu dans sa cave, à moins qu'il ne se soit violemment « précipité » sur un tonneau (un « poinçon »), se blessant à la nuque. A.N., X Ia 8306, f°s 219-221, 28 avril 1460.

26. FROISSART, *Chroniques,* I, p. 342 : 90 chevaliers se font tuer pour ne pas reculer. « Chroniques de Flandres », dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France,* XXII, p. 379 : à Courtrai, Raoul de Nesles se jette dans la mêlée plutôt que de s'avouer vaincu. Les exemples de ce genre abondent.

27. *Bulletin de Psychologie, op. cit.,* p. 833. Cf. par exemple le cas de Philippe Testard (1278), cité par E. BOUTARIC, *Actes du Parlement de Paris,* 1re Série (1254-1328), I, Paris, 1863, p. 198 ; c'est sans doute un cas de démence sénile (syndrome d'involution), à en juger par les descriptions des témoins et par son âge (cent ans environ). Son état n'avait cessé d'empirer depuis une trentaine d'années. Le dernier soir, l'ivresse précipita l'évolution du mal. Les hallucinations tiennent une grande place dans les témoignages : apparition du diable (cf. *supra* note 21) ou au contraire de sainte Catherine, à deux reprises dans les registres des miracles tenus au pélerinage de Fierbois : BN, Ms. fr. 1045, fol. 35 v° et 85 r° (1426 et 1447) ; je remercie M. Y.-M. CHAUVIN, qui prépare l'édition de ce manuscrit, d'avoir eu l'amabilité de m'indiquer ce document. — Les délires d'alcooliques, qui frappent l'entourage, en sont jaloux, se sentent poursuivis, se retrouvent nettement dans le cas de Jeannette, épouse du cordier Michelet Mayard, qui se pendit en 1426 « a un licol de corde en la chambre de son dit mary ». Il fut reconnu qu'elle avait été « souvent ébétée de son entendement et comme furieuse, tant par trop boire, dont elle se sentoit delegier, et par souspeçon de jalousie qu'elle avoit sans cause contre son dit mary », cf. A. LONGNON, *Paris pendant la domination anglaise (1420-1436),* Paris, 1878, p. 208. — L'onirisme terrifiant de certaine maladie infectieuse est peut-être à l'origine de la mort du boulanger Denisot Sensigot (août 1421), qui « est cheu en adversité de maladie des chaleurs et continue qui courent à présent », et s'est pendu « tant par temptacion de l'ennemi comme à l'occasion de ladite frenoisie et maladie », cf. *ibid.,* p. 19. — En juillet 1423, c'est le tour de Michelet Le Cavelier, brodeur, « surpris de certaine maladie qui l'a tenu par l'espace de deux mois ou environ, et tant que par le fait d'icelle maladie, il feust et soit entré en grant frénésie qui pareillement l'a tenu par longtemps a très grant paine et doulour et, qui plus est, icellui deffunct, tant traveillé et oppressé d'icelles maladies en telle manière qu'il ne savoit qu'il faisoit » : en pleine nuit il quitta le lit conjugal et se jeta tout nu par la fenêtre, cf. *ibid.,* p. 111.

28. *Bulletin de Psychologie, op. cit.,* p. 832.

29. A.N., JJ 146, f° 65 r°-v° : en 1394, Jean Massetoier, très gravement malade depuis quatre ou cinq jours, se leva un lundi matin « après ce qu'il se fut enpourvenu en mélancolie de teste » et alla se jeter à la rivière en disant qu'il voulait s'y « esbatre ». Sauvé une première fois par sa femme et des voisins, et ramené dans sa chambre, il obtint de pouvoir s'approcher de la fenêtre pour qu' « on lui laissast cuillu un peu d'air », mais ayant repoussé brutalement une femme qui veillait sur lui, il alla se noyer dans un puits.

30. Dès 1107, dans le Miracle écrit par Marsilia à l'abbaye de Saint-Amand près de Rouen, cf. *Bibliotheca Hagiographica Latina,* I, p. 57, n° 16, réédité récemment dans une thèse de l'École des Chartes (1975) par M. A. RICHARD. Conduite en ce lieu réputé pour la guérison des démoniaques, une femme refusa de se signer et protesta qu'elle voulait aller en Enfer. Il fut décidé que les prêtres la plongeraient le lendemain dans un bassin d'eau bénite, en invoquant le nom du Christ et ses vertus. En attendant elle fut placée devant l'autel, pour y être gardée toute la nuit. Mais dès que ses gardiens furent assoupis, elle se pendit. Elle fut d'ailleurs secourue à temps et miraculeusement guérie. — Lors du suicide en 1278 de Philippe Testard, « foibles de teste et mesmement par lunaisons » (cf. note 27, *supra*), les témoins affirmèrent qu'il avait une hérédité chargée : sa tante avait été liée « par l'espace de III ans avant queele moreust », et sa sœur « fu hors dou sens n'a pas IV anz, et fut liée comme folle et hors dou sens et menée a Saint Varain comme forsenée pour recouvrer senté ». — Quant à Pierre Nagot, en 1384, habitant en la

vicomté de Caen, il fut porté à l'abbaye de Saint-Sever « en laquelle abbaye len maine les demoniacles et en ycelle fu tenuz liez par IX jours criant et braiant telement que len ne pouvoit avoir paix ne repos en ladite abbaye le temps durant quil y fut, et ce nonobstant il ne vint oncques a guerison ne convalessance mais fist plus de folies quil n'avoit oncques fait par avant » cf. A.N., JJ 125, f° 72 r°-v°.

31. Cf. *supra,* note 30 : le traitement subi par P. Nagot n'ayant donné aucun résultat, le fou fut rendu à sa famille au bout de neuf jours. Sa femme craignant pour sa vie, demanda au lieutenant du vicomte de Caen de lui passer les menottes (« menicles »), « lequel lieutenant respondi qu'il lui pourroient plus faire de mal que de bien et que l'en entendist a le garder et obeir a ses voulentez, et il l'en devoit amender, laquelle chose sa dicte femme et enfans firent a leur pouvoir mais il n'en amanda oncques ». Au contraire, il finit par tuer sa femme !

Le conseiller Philippe Braque (cf. *supra* note 25) avait dit plusieurs fois qu'il tuerait sa femme et ses enfants. Mais il n'avait jamais tenté de se supprimer avant le jour où il se tua pour de bon. Lors du procès, il ne fut pas fait mention de son hérédité, pourtant chargée : sa nièce, demoiselle Marie de Tuilières, devint à la même époque « insensée et débilitée d'entendement ». Majeure en 1455, elle fut placée sous la curatelle de sa mère en 1463, trois ans après le suicide de son oncle. B.N., Clair, 763, p. 340, 23 janvier 1455, et p. 388, 23 juillet 1463.

32. A l'aide des documents de la pratique, nous retrouvons ainsi l'idée exprimée par Michel Foucault, mais qui a surtout examiné les textes littéraires, d'une remarquable insertion du fou dans la société médiévale, jusqu'au « grand renfermement » de l'âge classique : cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'Age classique,* Paris, 1961.

33. Revenons au cas de Philippe Testard, en 1278 (cf. *supra,* notes 27 et 30) : centenaire, il se jeta par la fenêtre, étant atteint, selon les témoins, d'une triple « forsenerie de sotie de teste, de lunoisson et de vieillesse » ; douze témoins furent invités à décrire l'histoire de son mal ; parmi eux ses « compagnons marchands » qui avaient partagé son existence jusqu'au dernier instant. Depuis trente ans déjà, il était reconnu « soz par lunoissons » ; depuis dix ans « tenrés de teste par lunoissons » ; depuis cinq ans, toujours lors des lunaisons, il lui arrivait de se déchirer le visage avec les ongles, de s'arracher les cheveux au point de saigner. A la messe, un jour, il leva bien haut ses mains jointes et jura « Vinte Septe Livres Maugrez Dieu ». Vers la même époque, il dut abandonner son office de prévôt de l'archevêque au bout d'un an, car « il faisoit tant de soties que li comuns disoit qu'il estoit hors dou sens ». Trois ans avant sa mort, son état empira encore. Huit jours avant de se tuer, il vint à Paris en « un bouge », où il refusa de payer la « dame de l'hostel », jeta l'argent au milieu de la pièce, puis « se despouilloit touz nuz et montroit ses membres vergongneus neis devant les fammes, comme hors dou sens et fox ». La dernière semaine fut un calvaire pour ses compagnons qui « an estoient trop a malaise et ne savoient qu'il peussent fare de lui » : il comptait tout haut ses dettes et ses créances, disait des « vilainies », refusait de « payer son escot », mangeait « gloutonnement », crachait au visage de ses compagnons, dans son assiette de viande ou dans la leur, ou dans leur verre lorsqu'ils voulaient boire. De ce comportement de plus en plus en marge par rapport aux règles sociales, le suicide allait être l'aboutissement normal : la dernière nuit, un des témoins, couchant dans la même chambre que lui, se leva « pour pissier à une fenêtre » et lui demanda aimablement s'il voulait en faire autant. Il répliqua : « De quoi vous meslez-vous ! ». Mais un peu plus tard, il se leva et criant « Ge m'an vois, je m'an vois ! » alla se jeter par la fenêtre.

34. *Bulletin de Psychologie, op. cit.,* p. 831.

35. A.N., JJ 130, f° 152 v° : en 1387, Jean Lunneton, fermier de l'abbaye de Chaalis, et sa femme, décidèrent de se réfugier à Senlis en raison des exactions des gens d'armes. Ils chargèrent leurs biens sur une charrette, avec leurs quatre enfants. Mais au moment du départ, Jean refusa subitement de s'en aller. Partie seule, sa femme mit ses enfants à l'abri à Senlis et revint chercher son mari : « couroucie et esperdu elle ne povoit imaginer ne penser qu'il estoit devenuz ». Au bout de huit à dix jours, il fut retrouvé pendu à un arbre dans le bois de Chantilly. Les biens furent saisis, mais sa femme obtint une lettre de rémission « eue consideration a ce que len ne puet bonement savoir se ledit cas est avenu par la desesperation de son dit feu mary ou autrement, et que lesdiz mariez ont este toujours de bonne vie, renommee, honeste conversation, sans avoir este repriz d'aucun autre vilain cas ou reproche ». Rien ne laissait donc prévoir le refus soudain de partir de cet homme, qui avait préparé ce départ avec sa femme, et qui dut finalement se pendre.

36. Dans le cas d'un ancien boucher de Sarcelles, Perrin Le Vachier (septembre 1418), cf. L. DOUËT D'ARCQ, *Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI,* II, Paris, 1863,

p. 176 : « Comme dimenche dernièrement passé, au matin, ledit Perrin, qui par aucun temps avoit esté et estoit très griefvement malade, veu aussi trespassé en sa présence deux de ses enfants, avecques sa femme très fort malade, et qui avoit perdu la graigneur partie de ses biens par le fait et occasion des guerres, tèlement que à grant peine avoit-il de quoy nourrir lui, sadicte femme et enfans, et n'y avoit aucun qui le confortast et aidast en leur maladie. Pour lesquelles choses ou autrement, lui, tempté de l'ennemi, s'en ala, icellui deffunct, pendre à un arbre, où il mourut et s'estrangla ».

Plus dramatique encore, le suicide de la femme d'un révolté de 1381, à l'occasion de la répression qui suivit le retour de Charles VI à Paris : « Et il y en eut de decapitez aux Halles, qui estoient les principaux de la commotion. La femme d'un deulx, qui estoit grosse d'enfant, comme desespérée, se précipita des fenêtres de son hostel et se tua ». Cf. Jean Juvénal des Ursins, *Histoire de Charles VI*, éd. Michaud-Poujoulat, Nouvelle Collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France, II, p. 357.

37. Soupçonné de meurtre et jeté en prison, Pierre Crochet, de Boissy-Saint-Léger y fit « le meurtre de lui-même (1274), cf. L. Tanon, « Registre criminel de Saint-Maur-des-Fossés », dans *Histoire des Justices des anciennes églises et communautés monastiques de Paris*, Paris, 1883, pp. 332-333. En 1390, à la prison du Châtelet, un compagnon de cachot de Pierre Fournier, dit Le Breton, faisait « bien garde que icelli Breton ne se desesperast ne aussy se feist aucun mal », cf. *Registre criminel du Châtelet (1389-1392)*, I, éd. H. Duplès-Agier, Paris, 1861-1864, p. 545. Pendant la Jacquerie, en juillet 1358, un paysan, Jaquet de Fransures, emprisonné pour le meurtre d'un chevalier, « s'estrangla de la corde dont il estoit liez par les espaules et se murtri en desesperances ». Cf. S. Luce, *Histoire de la Jacquerie*, Paris, 1895.

38. A Metz en 1484 un compagnon se pendit, « et disoit on qu'il avoit ce fait pour l'amour désordonnée qu'il avoit à une jonne garse qu'il entretenoit et que aulcuns compaignons vouloient festoier », mais il fut promptement dépendu, puis « à forces de verges tout nud très bien chastoyer », cf. J.-F. Huguenin, *op. cit.*, p. 471. Son châtiment me paraît lié aux raisons sexuelles de sa tentative, et non à la tentative elle-même ; dans aucun autre cas de tentative ratée je n'ai observé que le désespéré fût puni.

39. *Journal d'un bourgeois de Paris sous François I[er]*, *op. cit.*, pp. 327 et 436.

40. V. Elwin, *op. cit.*, 1943, p. 49, observe un maximum en juillet-août.

41. *Bulletin de Psychologie*, *op. cit.*, p. 821.

42. Par exemple, dans le cas du suicide, le 27 février 1288, de Robert de Seclin, il est bien précisé qu'il se tua « la première semaine de quaresme », cf. L. Tanon, *op. cit.*, « Registre criminel de Sainte-Geneviève », p. 359. Rappelons la prédiction d'un tonnelier de Metz, au mois d'août 1485, disant que le jour de Noël suivant, dix notables « se metteroient à mort », cf. J.-F. Huguenin, *op. cit.*, p. 474, et *supra* note 21.

43. *Bulletin de Psychologie*, *op. cit.*, p. 822.

44. B.N., ms. fr. 1045 (cf. *supra* note 27), f° 85 r°, en 1447 ; nous avons déjà rencontré le même prétexte « urinaire » dans le cas de Philippe Testard, cf. *supra*, note 33.

45. *Bulletin de Psychologie*, *op. cit.*, p. 832 : un type de mélancolie se reconnaît en effet chez « ceux qui se défendent par une attitude de résignation et un sourire équivoque ou bien allèguent leurs sentiments religieux et l'amour de leurs enfants pour se protéger contre les indiscrétions du médecin. En général, c'est dans la deuxième moitié de la nuit, dès le premier réveil (ces malades dorment peu), qu'ils mettent leur projet à exécution : surveillance relâchée, redoublement d'anxiété à l'approche d'une nouvelle journée de souffrances ».

46. Par exemple, Jean Lunneton se pendit « a bien environ demie lieue » de sa maison, cf. *supra* note 35.

47. A. Longnon, *op. cit.*, p. 19 : il ferme « l'uis de son hostel » puis dégage dans le plâtre du plafond « un petit viz » où il attache sa corde...

48. A Metz, « par dessoubz le pas de sa maison », cf. J.-F. Huguenin, *op. cit.*, p. 471. A Abbeville, cf. F. Bourquelot, *op. cit.*, p. 264. A Beaumont-en-Argonne : « les pierres de dessoubz les issues des chaussées par où il faut qu'il passe et sorte de la maison doivent estre arrachez », cf. Defourny, *Beaumont-en-Argonne et la Loi de Beaumont*, Reims, 1863, p. 218, n° 124. A Zürich, cf. J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Göttingen, 1854, p. 727.

49. L. Tanon, *op. cit.*, « Registre criminel de Saint-Maur-des-Fossés », p. 335, après le suicide par pendaison, de nuit, d'une femme de La Brosse (Seine-et-Oise). Dans l'Anjou et le

Maine, la maison était seulement, découverte « du cousté du grand chemin », cf. J. BEAUTEMPS-BEAUPRÉ, *Coutumes d'Anjou et du Maine*, I, Paris, 1865, p. 429 (coutume de 1411). La publicité à donner au châtiment semble l'emporter ici, et de même dans les autres aspects de cette peine de « ravaire » : « les prez ars, les vignes tranchées et estrepées et les boyes tranchez à haulteur de homme et l'appelle on ravaire ». Sur la coutume consistant à découvrir totalement ou partiellement les maisons, il faudrait une bonne étude globale de folklore historique : ainsi retrouve-t-on ce « Dachabdecken » en Allemagne dans des coutumes de réprimandes assimilables au charivari.

50. L. TANON, « Registre criminel de Saint-Martin-des-Champs au XIVe siècle », Paris, 1788, p. 219.

51. Cf. *supra* note 27.

52. Sur la notion de « fonction » du suicide, et notamment la « fonction de vengeance », cf. *Bulletin Psychologique, op. cit.*, pp. 837-839.

53. La requête par exemple de la veuve de Denisot Sensigot, en 1421, cf. A. LONGNON, *op. cit.*, p. 19, et *supra* note 47 : « Très dure chose seroit à ladite vefve qui est jeune femme grosse, d'enfant s'entant, et a une petite jeune fille de l'aage d'un an ou environ, fille d'icellui defunct et de ladite vefve, de perdre leurs biens et chevance à l'occasion dessus dicte, et aussi en seroient lesdits exposants et autres leurs parens et amis qui sont notables gens et de bonne lignée vituperez, s'il convenoit que le corps defunct feust executé... ».

54. Cf. *supra* note 53, et aussi la requête de la veuve de Jean Lunneton, cf. *supra* note 35, qui supplie « que le corps de son dit mary ne soit pour ce vilainement justiciez, qui seroit reprouche perpetuel a elle et a ses diz enfanz ».

55. A. THIERRY, *Recueil des Monuments inédits de l'Histoire du Tiers État, Région du Nord,* IV, Collection de Documents Inédits sur l'Histoire de France, Paris, 1780. Document du 28 avril 1492.

56. M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison,* Paris, 1975, 319 p.

57. L. TANON, *Histoire..., op. cit.*, p. 359, « Registre criminel de Sainte-Geneviève » ; en 1288, le prévôt royal contraint l'abbaye à « trainer ledit murtrier... ou la figure de lui », alors qu'elle s'était contentée de « pendre sans trainer » ce suicidé. A. BAYET a tiré argument de cet exemple unique pour affirmer que l'Église était en désaccord avec la sévérité des justices laïques. De fait, l'Inquisition livrait elle aussi au bras séculier le mannequin du suspect d'hérésie qui s'était suicidé en prison, et non le cadavre de cet homme dont le suicide équivalait pourtant à un aveu : mais elle eût préféré livrer l'hérétique vivant... Cf. Nicolau EYMERICH, *Le Manuel des Inquisiteurs,* trad. L. Sala-Molins, Paris – La Haye, pp. 178, 197, et la glose de Francisco Peña, p. 200.

58. DES MAISONS, *Nouveau Recueil d'Arrests et Reglements du Parlement de Paris,* Paris, 1667, p. 123, cité par A. BAYET, *op. cit.*, p. 587.

59. J.-F. HUGUENIN, *op. cit.*, p. 472.

60. Voir, en dernier lieu, D. WERNER, « Pylatus. Untersuchungen zur metrischen lateinischen Pilatuslegende und kritische Textausgaben », *Beihefte zum « Mittellateinischen Jahrbuch »,* K. LANGOSCH ed., 8, Düsseldorf, 1972, et pour les croyances folkloriques dans les Alpes suisses, P. X. WEBER, *Der Pilatus und seine Geschichte,* Luzern, 1913, XX-380 p.

61. Milan, Bibl. Ambrosiana, ms. lat. 58 sup., fol. 68 r°-v° : 1. Pilate se suicide en prison ; 2. les diables tourmentent son corps dans le Tibre ; 3. son corps tombe dans un puits, au milieu d'un paysage montagneux.

62. *La Fille du Comte de Ponthieu, conte en prose, versions du XIIIe et du XVe siècle,* éd. Clovis BRUNEL, Paris, Société des Anciens Textes Français, 1928, 65, p. 18. Je remercie Mme Kapferer d'avoir eu l'obligeance d'attirer mon attention sur ce texte. D'après la version du XVe siècle, la femme, « comme desesperee », se serait « fiché l'éppée droit au cœur » si elle avait au préalable réussi à tuer son mari. Après son échec, elle se plaint « que je n'ay de moy fait sacrefice a Desespoir », avant d'être condamnée à périr en mer dans le tonneau.

63. J. GRIMM, *op. cit.*, pp. 726-728.

64. Ce Miracle eut un énorme succès dès le XIIe siècle, dans la version originelle du *Liber Sancti Jacobi,* adapté en français par Pierre de Beauvais (cf. *Romania LXXXVI,* 1965, pp. 96-99), et dans le *De Vita sua* de Guibert de Nogent, éd. G. BOURGIN, Lib. III, chap. XIX, pp. 219-222. Il se retrouve également, accompagné d'une illustration pour chaque épisode, dans les *Cantigas* d'Alphonse X, éd. J. GUERRERO LOVILLO, 1949, Cant. XXVI et pl. 31. Ce fut aussi un sujet d'*exemplum.*

65. J.-A. HERBERT, *Catalogue of Romances in the department of manuscripts in the British Museum,* III, London, 1910, p. 86, n° 31, et p. 669, n° 292. J. GOBII, *Scala Celi,* Cologne, 1496, f° 69 v° - 70 r°.

66. J.-A. HERBERT, *op. cit.,* p. 683, n° 24.

67. *Ibid.,* p. 74, n° 163 : le chant *Ave Rex Gentis Anglorum,* en l'honneur de saint Édouard, sauve un couple d'Anglais qui avait mûrement préparé un suicide commun ; ils voulurent boire ensemble une dernière fois, et chanter les louanges de saint Édouard... ce qui les sauva ! *Ibid.,* p. 510, n° 16 : un désespéré sauvé par l'invocation *Adjuva me, sancte Paule* et encore *Beatissime Paule, esto adjutor meus !* J. GOBII, *op. cit.,* f° 83 v°, d'après Jacques de Vitry : au moment de se pendre, une femme entend la sonnerie de l'élévation ; machinalement, elle dit : *Jhesu Christe, fili Dei vivi, miserere mei !,* ce qui suffit à mettre en fuite tous les démons qui avaient envahi la pièce à son insu. Comparable, quoiqu'appartenant à un autre type de récit : « le Dit de la pécheresse qui estrangla trois enfants », éd. J. MORAWSKI, *Romania,* LXV, 1939, pp. 327-358 ; cf. aussi J.-A. HERBERT, *op. cit.,* p. 549, n° 119 et p. 677, n° 15 : dévote de la Vierge, mais enchantée par le Diable, une femme commet trois fois l'inceste avec son oncle, elle supprime les trois enfants nés sucessivement de ces unions, puis cherche à se tuer elle-même : mais à chaque fois un dernier regard à l'image de la Vierge la fait échouer ; à la troisième, la corde casse lorsqu'elle commence à réciter un *Ave Maria.*

68. *Les Miracles de Notre Dame,* ed. KJELMAN, Paris – Upsalla, 1922, n[os] 11, 17, 44. Dans les *Cantigas* (cf. *supra* note 63) d'Alphonse X, Cant. LXXXIV, une femme se tue après que son époux lui a dit qu'il la trompait. En fait, ce n'est pas vrai, et, à la prière du mari, la Vierge ressuscite la femme.

69. Dans les deux miracles déjà cités, à Fierbois (cf. *supra* note 27), et elle serait apparue aussi, aux côtés de la Vierge et de sainte Agnès, à un convers de Villiers, cf. *Historia monasterii Villarensis,* Lib. II, c. VIII, éd. D. Martène, *Thesaurus Novus Anecdotrum,* III, 1717, col. 1368.

70. *Miracles de Sainte Geneviève,* éd. Clotilde SENNENWALDT, Frankfurt-am-Main, Frankfurter Quellen und Forschungen 17, 1937, p. 101, v. 1410-1420 : sainte Geneviève console une « nonnain » désespérée.

71. Cf. *supra* note 69.

72. PRUDENCE, *Psychomachie,* éd. M. Lavarenne, coll. « Budé », Paris, 1963, pp. 154 ss. Mme Mireille Vincent, qui a consacré une thèse de 3[e] cycle à l'Envie et ses représentations, va montrer prochainement, dans un article de la *Revue d'Histoire de la Spiritualité,* comment l'ensemble des Vices, en s'articulant les uns avec les autres, formaient un système cohérent.

73. A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art,* London, 1939, rééd. New York, 1964, pp. 75 ss.

74. Voir illustration. Cf. M. W. BLOMMFIELD, *The Seven Deadly Sins...,* Michigan State University Press, rééd. 1967, p. 103.

75. Dans plusieurs représentations iconographiques du XIV[e] siècle, Judas, la corde au cou, est écrasé par *Spes,* tandis que Sardanapale, qui s'est suicidé après sa défaite, est écrasé par *Prudentia,* cf. W. BRAUNFELS, *Lexikon der christlichen Ikonographie,* IV, Rom-Freiburg-Basel-Wien, 1973, col. 338.

76. Sur *Accidia* et le suicide, voir S. WENZEL, *The Sin of Sloth : Acedia in medieval thought and literature,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967, 269 p. Les dix œuvres ici utilisées sont : 1. *Le Mireour du Monde, manuscrit du XIV[e] siècle,* éd. F. CHAVANNES, IV, Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire de la Suisse romande, Lausanne, 1845, 279 p. ; 2. THOMAE DE CHOBHAM, *Summa confessorum,* éd. F. BROOMFIELD, Louvain-Paris, 1968, LXXXVIII-720 p. ; 3. GUILLELMI PERALDI, *Summa virtutum ac vitiorum,* Paris, 1648 ; 4. FRÈRE LORENS, *Somme le Roi,* d'après S. WENZEL, *op. cit.,* pp. 82 ss. ; 5. JEAN DE COURTY, *Le chemin de Vaillance,* d'après S. WENZEL, pp. 122-124 ; 6. HERRADE DE LANDSBERG, *Hortus Deliciarum,* éd. A. STAUB - G. KELLER, Strasbourg, 1879-1899 ; 7. LAMBERTUS, *Liber floridus,* v. 1120, d'après A. KATZENELLENBOGEN, *op. cit.,* p. 65 ; 8. PSEUDO-HUGO, *De Fructibus caris et spiritus,* XII[e] siècle, d'après A. KATZENELLENBOGEN, *op. cit.,* pp. 65 ss. ; 9. CAESARIUS DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum,* éd. J. STANGE, Cologne – Bonn – Bruxelles, 1851, Lib. IV, pp. 40-44 ; 10. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum Morale,* Lib. III, Pars V et VI.

77. Le nombre des jours nécessaires pour être déclaré déconfès variait suivant les régions : sept jours et sept nuits d'après *Le Livre des Droiz et des commandements d'office de justice,* éd.

C. J. BEAUTEMPS-BEAUPRÉ, Paris, 1865, II, p. 22, n° 354, pour l'Anjou. Trois ou quatre jours seulement en Normandie : cf. DU CANGE, *Glossarium...*, III, col. 871, s.v. *Intestatus.*

78. *Ancienne Coutume de Normandie,* rééd. W. L. GRUCHY, I, Dist. 2, chap. XXI, Jersey, 1881.

79. B.N., ms. lat. 10 483, fol. 17 v°, sous le texte du psaume XXVII (XXVI), *Dominus Illuminatio mea,* et ms. lat. 10 484, fol. 12 v°, avec la légende : *Viam sapiencie monstrabo tibi, spera in domino ;* L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien,* II, 2, p. 441, a reconnu dans cette scène une représentation de l'extrême-onction.

80. Hugelinus Richter, à Strasbourg, se noya le 12 mars 1399 (cf. *supra* note 25). Cet homme très pieux *(tamquam revere katholicus...)* s'était confessé lors de la Fête de la Purification de la Vierge ; puis le dimanche de *Laetare,* il s'était confessé une nouvelle fois et avait reçu l'Eucharistie. Mais la folie eut raison de lui. En 1426 se pendit Jeannette Mayard (cf. *supra* note 27) « souvent ébétée en son entendement, et aucunes fois comme furieuse, et neantmoins estoit bonne catholique et preude femme, et encores, dit-on, que ce dit jour de Vendredi, elle fut au moustier, par quoi n'est pas presumpcion que, de propos délibéré, elle feist le dit cas... ». De même, le conseiller Philippe Braque (cf. *supra* note 25), « bon catholique », mais « insensé », s'est « pendu » le lendemain de Pasques en venant de Vespres ». Le décès de sa tante, deux jours plus tôt, avait sans doute ébranlé sa raison.

81. S'étant jeté par la fenêtre, Philippe Testard (cf. *supra* note 25) fut ramené dans son lit, et un prêtre vint avec le Corps du Christ « et li demanda li prestres s'il voloit estre confès et commeniez et il répond : « fètes ce que vous vourroiz ». Le prêtre lui demande s'il croit à Celui par qui il sera sauvé, et il répond : « Ge croira ce que voudroiz ». La question étant reposée, il dit une fois oui, une fois non, et finalement oui : le prêtre lui donne l'hostie. Mais à peine les autres ont-ils le dos tourné, voilà qu'il se poignarde : tout l'interrogatoire des témoins aura ainsi pour but de montrer qu'il est mort de sa chute, dans un état de démence, et non du coup de couteau « an la pance », qu'il se donna *après* avoir reçu l'Eucharistie.

82. BEUGNOT, *Les Olim ou Registres des Arrêts rendus par la Cour du Roi,* Collection des documents inédits sur l'Histoire de France, Paris, 1839, p. 442 : en 1257, un homme voulut se noyer, mais, retiré de l'eau assez vite, il vécut un jour encore. *« Quia homo ille, post saltum aque, vixit per diem, et habuit signa penitencie, antequam determinetur de bonis ipsius hominis cujus debeant esse, inquiretur ad quem pertinet justicia in ipso loco ».* En effet les parents réclamaient le corps : mais les *signa penitentie,* qui lui auront sans doute permis de recevoir l'Eucharistie, étaient la preuve qu'il avait sa raison. Le corps devait donc être justicié : le problème était de savoir qui, du roi ou du seigneur de Beaumont, aurait finalement le corps. Le même problème se posa à Reims et trouva la même solution en 1326, cf. P. VARIN, *Archives administratives de la ville de Reims,* Collection des documents inédits sur l'Histoire de France, Paris, 1843, II, pp. 420-433, n° 328.

83. J. MONFÉRIER, *op. cit.,* p. 20.

84. *Enéas,* éd. J. J. SALVERDA DE GRAVE, Les Classiques Français du Moyen Age 44, Paris, 1925, v. 2015, 2047.

85. *Jaufré, Roman arthurien du XIIIe siècle en vers provençaux,* éd. C. BRUNEL, Société des Anciens Textes Français 81, Paris, 1943, I, v. 4083.

86. *Les Fragments du Tristan de Thomas,* éd. Bartina H. WIND, Leiden, 1950, v. 1802.

87. *La Châtelaine de Vergy, Poème du XIIIe siècle,* éd. G. RAYNAUD, CFMA I, Paris, 1963, v. 936.

88. *Piramus et Tisbé. Poème du XIIe siècle,* éd. C. de Boer, CFMA 26, Paris, 1921, v. 778.

89. *Amadas et Ydoine,* éd. J. R. REINHARD, CFMA 51, Paris, 1926, v. 1049 et 1765.

90. PARTHONOPEUS DE BLOIS, *A french Romance of the twelfth Century,* éd. J. GILDEA, Villanova University Press, Pennsylvania, 1967-1970, v. 5259 ss., v. 5391-5404.

91. *Ibid.,* v. 562 ss., v. 5696 ss., v. 5717 ss.

92. *Ibid.,* v. 5956-5972.

93. *Ibid.,* v. 6015 ss.

94. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal,* éd. W. Roach, Textes Littéraires Français 61, Paris – Genève, 1969, v. 6414.

95. PARTHONOPEUS DE BLOIS, *op. cit.*, v. 5392
« Molt [poi] mangüe et boit petit,
Trois fois mangüe le samaine
Et donc pain d'orge o d'avaine,
Et puis boit la fontaine après »

CHRÉTIEN DE TROYES, *op. cit.*, v. 6501 ss :
« Mais il n'i ot se betes non
Cerfueil, laitues et cresson
Et mill, et pain d'orge et d'avaine,
Et iaue de clere fontaine »

96. Cf. *supra* note 18.